A FUMAÇA DO METAL: HISTÓRIA E REPRESENTAÇÕES DO CONTATO ENTRE OS YANOMAMI

BRUCE ALBERT
ORSTOM e Universidade de Brasília

Os antropólogos influenciados pelo estruturalismo deram pouca atenção à análise das representações do contato nas sociedades que estudaram, especialmente no âmbito do americanismo tropical. Quando o fizeram, foi geralmente através das mesmas formas culturais: relatos míticos ou classificações de relações interétnicas; escolha reproduzida de autor para autor aparentemente sem preocupação de justificar sua relevância[4]. Esta marginalização dos fenômenos de "incorporação histórica" (Guss 1981) ou restrição do horizonte etnográfico de sua abordagem devem-se, parece-me, mais à fidelidade excessiva à letra da obra de Lévi-Strauss do que a limitações imputáveis à análise estrutural[5].

As representações do contato abrem um campo privilegiado para a antropologia, por constituirem uma dimensão crucial da reprodução cultural das sociedades que as elaboram. O avanço da fronteira do "sistema mundial" submete a existência e a permanência das sociedades indígenas à resolução

4. Sobre mito e contato, com uma inspiração estruturalista mais ou menos precisa, ver Bidou 1986, Da Matta 1970, Drummond 1977, Gallois 1985, Guss 1981 e 1986, Jacopin 1977, Kracke 1986, Melatti 1985, Perrin 1986. Ver também as contribuições ao simpósio "From History to Myth in South America", AAA Meetings-Denver 1984 (Hill org. 1988). Sobre classificação das relações interétnicas e contato, ver Cardoso de Oliveira 1976 e 1980.
5. Sobre as bases teóricas de uma "história estrutural" e a diferenciação entre "pensamento mítico" e mito como gênero narrativo na obra de Lévi-Strauss, ver respectivamente Gaboriau 1963:591 e Smith 1980.

Anuário Antropológico/89
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992

de enigmas metafísicos e transtornos sociais de uma magnitude inédita. As extremas disparidades de sentido e de potência que essa colisão histórica instaura abrem seus sistemas culturais para uma dinâmica de reestruturação constantemente desafiada pelo desenvolvimento complexo das situações do contato. Esse processo ilustra *in statu nascendi* o trabalho cognitivo de lógicas simbólicas no cruzamento de conjunturas e perspectivas sociais críticas. Revela a hierarquização estratégica de domínios e registros culturais escolhidas para o tratamento dos fenômenos de mudança. E, finalmente, evidencia a historicidade a partir da qual, e contra a qual, essa lógica de resistência cultural opera. Assim, o "pensamento selvagem", geralmente reconstituído enquanto arquitetura formal, recupera, nesse contexto — e provavelmente em nenhum outro com tal intensidade — toda a sua dimensão dinâmica e pragmática[3].

A imagem estática e descontextualizada das representações do contato que costuma emanar dos trabalhos de inspiração estruturalista deve-se essencialmente às propriedades cognitivas das formas culturais através das quais eles abordam essas representações. A finalidade etiológica e as regras mnemônicas do mito fazem dele um dispositivo cujo grau de seletividade, de abstração e de inércia relativa[4], não predispõe, por definição, a servir de quadro de análise para os processos de mudança culturais. O problema das classificações das relações interétnicas é semelhante. Por serem sistemas de categorias, remetem apenas ao "saber semântico" (Sperber 1974: 103-105) produzido pelo cruzamento dos traços diferenciais que lhes são subjacentes. Enquanto precipitado analítico da simbolização das formas de alteridade submetidas à reflexão indígena pelo contato, tampouco se prestam a servir de campo para uma apreensão complexa dos mecanismos de incorporação cultural.

A partir dessas observações, nossa proposta é ilustrar como, através de uma mudança de perspectiva na análise das representações do contato, certos aspectos fundamentais de sua produção (dinâmica cognitiva, estratégia cultural e contextualidade histórica) podem ser melhor esclarecidos. O exercício

---

3. Ver Drummond 1977: 843-846 e Sperber 1973: 114-116 quanto ao caráter central do conceito de transformação para a análise estrutural. Ver também Drummond 1977: 851, Sperber 1982: 114-115 e Piaget 1983: 121 sobre a oposição entre transformações formais e transformações genéticas.
4. Cf. Sperber 1973: 114-116, 1974: 90-92, 1982: 104 e 115, 1985: 85-86.

terá por quadro etnográfico um conjunto de reflexões acerca da natureza das epidemias, da identidade dos brancos e do status dos objetos manufaturados, veiculadas pela história oral dos Yanomam[5] — um dos quatro grupos territorialmente adjacentes que compõem o conjunto cultural e lingüístico yanomami[6].

Os Yanoman têm interpretado os fatos e efeitos do contato através do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos, à qual subordinam a identificação dos brancos e dos objetos manufaturados[7]. Essa concepção etiológica do contato foi várias vezes remodelada ao longo dos últimos cento e cinqüenta anos, período que a história social yanomam e um conjunto de fontes escritas nos permitem reconstruir. Nesse artigo, será proposto um esboço da "história estrutural" (Lévi-Strauss 1973: 26) dessas transformações. Começaremos por situar seu contexto cultural, descrevendo as grandes linhas da organização social e da teoria etiológica yanomam[8].

O espaço social yanomam

Os Yanomam, sub-grupo yanomami mais representado no Brasil, contam com aproximadamente 5.215 pessoas, repartidas em 68 casas plurifamiliares de forma cônica ou em tronco de cone (*yano*) situadas, em sua maioria, no curso superior dos afluentes da margem direita do rio Branco, perto

---

5. Forma simplificada do etnônimo *yãnomamë thëbë* ou *yãnomae- thëbë* utilizado na região estudada.
6. Migliazza 1972. Os Yanomami estão localizados de ambos os lados da fronteira entre o Brasil (9.900 indivíduos) e a Venezuela (12.600), e se dividem em aproximadamente 370 grupos locais (ver Albert 1989: 637).
7. Os Yanomam fazem uma associação entre objetos manufaturados e doenças brancas, assim como os Yanõmami (Lizot 1976: 10-11, Biocca 1968: 287, Valero 1984: 38-39, 158, 169-170, 470, 506), os Wakuenai (Hill 1983: 389-390), e os Yaminahua (Townsley 1984: 76-77). Sobre o impacto dessas epidemias, ver Neel et al. 1970, Chagnon e Melancon 1984; sobre o modo como são vividas pelos índios, ver Valero 1984, cap. XXI e XXXV; sobre as mudanças tecnológicas, ver Peters 1973, Saffirio 1980 e Lizot 1984b, cap. X.
8. Para mais precisão quanto aos elementos etnográficos e etnohistóricos evocados nas páginas seguintes, ver Albert 1985, cap. VII e X e cap. I e II. Nossos dados sobre as representações do contato foram colhidos durante uma investigação sobre a história do povoamento yanomam, realizada na região do rio Catrimani (RR).

da fronteira com a Venezuela (ver CEDI/PETI 1990: 36-37, 89-90). São caçadores-horticultores semi-nômades da floresta amazônica interfluvial, cuja dispersão residencial varia de acordo com a região: sua densidade demográfica vai de 0,78 a 0,05 hab/km^2 do centro à periferia de seu território (Migliazza 1972: 19-20)[9].

A morfologia social yanomam é característica da região das Güianas (cf. Rivière 1984). Cada casa coletiva se considera econômica e politicamente autônoma, constituindo uma parentela onde o "nós" cognático (*kamiyamakë yayë*, "nós, os verdadeiros parentes") é idealmente identificado ao "nós" residencial (*kamitheriyamakë*, "nós, os co-residentes"). A terminologia de parentesco é uma variante do tipo dravidiano. O casamento é prescrito com a prima cruzada bilateral efetiva (W=MBD=FZD=*thuwë a yayë*, "a verdadeira esposa"). Duas normas complementares orientam os casamentos yanomam: uma marcada preferência pela endogamia local e um princípio de repetição das alianças matrimoniais entre as mesmas familias no seio de uma geração e de uma geração a outra. A neutralização da oposição afins/consangüíneos resultante, associada ao processo de assimilação, via casamento, dos parentes classificatórios (*bio*) e cognatos (parentes *yayë*), faz com que cada comunidade yanomam tenda a se construir sobre o modelo (indígena) de um "entre si" sociológico ideal. Essa lei de composição da mônada local, produzindo uma trama de intercasamentos cada vez mais densa, é concebida como a garantia de uma reciprocidade generalizada entre cognatos-afins co-residentes. O entrecruzamento das prestações e das solidariedades que cimentam esta unidade residencial é regido por um princípio de dívida matrimonial (*thuwë në*, "o valor da esposa"). As obrigações entre afins que implica (*turahamãi*) articulam-se sob a forma de uma relação hierárquica intergeneracional: a relação sogro (*shoayë*)/genro (*thari*) (com uma transposição fraca ao nível WB/ZH). Essa é a única relação de subordinação conhecida pela sociedade yanomam. Fornece o suporte e o idioma do

9. Por volta de 50 *yano* (malocas) se encontram nas terras altas (*horebia*) da serra Parima (região Surucucus-Paapiú), o resto nas terras baixas (*yaria*) circunvizinhas (regiões Palimiú, Catrimani, Demini e Toototobi). A maior parte dos grupos da serra Parima permaneceu isolada, até a invasão garimpeira maciça do seu território, em 1987. Os outros grupos estão, desde o fim dos anos 60, em diversos graus de contato com missões (católicas e evangélicas), postos do governo (FUNAI e militares), ou estabelecimentos de colonos e coletores de produtos da floresta.

exercício da autoridade política (*nosiamu*), cuja arena não ultrapassa a comunidade.

Esse modelo indígena de atomismo sociológico e político, que o etnólogo deve evitar reificar ao partir de uma abordagem analítica focalizada no grupo local, se inscreve num espaço sócio-simbólico intercomunitário. Esse espaço global se articula em função de uma classificação das relações políticas, que distingue cinco categorias principais:

(O) *yahitheribë*, "os habitantes da casa coletiva" ou *kamitheriyamakë*, "nós, os co-residentes": o grupo local.

(1) *nohimotimë thëbë*, "as pessoas amigas" ou *hwama thëbë*, "os hóspedes, os visitantes": o conjunto inter-comunitário dos aliados.

(2) *nabë thebë*, "as pessoas hostis": o conjunto dos inimigos próximos (atuais).

(3) *tanomai thëbë* ou *tamumaõwibë*, "as pessoas que não se vê ou não se conhece": o conjunto dos inimigos antigos ou potenciais.

(4) *tanomai thëbë yayë* ou *tamumimahiowibë*, "as pessoas que realmente não se conhece": o conjunto dos inimigos desconhecidos[10].

A projeção dessas categorias no espaço forma um campo de circunscrições concêntricas no qual cada grupo local situa as comunidades que constituem o seu universo de conhecimento social direto ou indireto[11]. Toda comunidade de referência mantém com suas homólogas, classificadas nessas diferentes esferas de alteridade, um conjunto graduado de relações de reciprocidade matrimonial, econômica, política, ritual e simbólica. A armação complexa dessas interrelações institui e constitui como uma totalidade integrada a organização e a filosofia social yanomam.

---

10. Essa designação dos inimigos desconhecidos (4) deriva da dos inimigos antigos ou potenciais (3). Um outro uso deriva da denotação dos inimigos antigos ou potenciais (3) da dos inimigos atuais (2) (*nabë thëbë hwãthoho*), enquanto *tanomai-thëbë* designa unicamente os inimigos desconhecidos (ver Albert 1985: 193).

11. A dinâmica de fissão/migração da população yanomami (ver Chagnon 1974, Colchester 1982: 83-103, Hames 1983 e Lizot 1984b) evidentemente torna bastante mutável a composição empírica dessas circunscrições sócio-políticas.

Poderes patogênicos e alteridade canibal

A teoria das agressões sobrenaturais intercomunitárias é um dos subsistemas fundamentais desse conjunto. De acordo com o sistema etiológico yanomam, os membros de um grupo local imputam genericamente aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes patogênicos específicos. Ao exercício desses poderes são atribuídos quase todos os casos de doença e de morte que ocorrem entre eles[12]. Essas acusações constituem o registro simbólico dominante através do qual se concebem, se exprimem e se medem quotidianamente as relações políticas supralocais. Elas constituem o pano de fundo cognitivo e pragmático de todos os conflitos intercomunitários yanomam.

No seio da mônada local, universo ideal dos afins-cognatos e da reciprocidade/solidariedade generalizada, o entrelaçamento introvertido das relações matrimoniais garante a ausência de agressões maléficas. Para além desse fascínio pela indivisão, e como obsessão especular, estão "os outros" (*yayo thëbë*), universo incerto onde, à medida em que se atenua e se distende o domínio do parentesco, aumenta o reino da violência — efetiva ou simbólica. "Nós", círculo do parentesco por excelência, onde os perigos da afinidade são reabsorvidos num cognatismo modelo e no qual se funda e se restringe o exercício da autoridade política. "Os outros", espaço político acéfalo onde se inscrevem e se gerenciam, segundo um complexo sistema ritual intercomunitário, os poderes patogênicos do parentesco ambíguo ou ausente, de qualquer modo impotente para regular o movimento relativo das mônadas comunitárias.

De modo bastante esquemático, os poderes maléficos de origem humana (*yãnomamë thëbë uno*) em questão aqui são os seguintes:

(1) No seio do conjunto multicomunitário dos aliados — em geral quatro ou cinco grupos locais vizinhos ligados por intercasamentos e relações cerimoniais (politico-econômicas) regulares (*reahumu*) — teme-se uma forma de feitiçaria cujos efeitos, muitas vezes graves, podem no entanto ser reduzidos graças a uma cura xamânica apropriada. Essa "feitiçaria comum"

12. Num conjunto de 107 diagnósticos de doença, 73% remetem a agressões maléficas de origem humana e 27% a agressões sobrenaturais não-humanas. Em 160 causas de morte (recentes e antigas), as proporções são respectivamente 53% e 10% (Albert 1986: 711).

baseia-se na utilização de uma vintena de substâncias, geralmente vegetais, desidratadas e pulverizadas, para serem subrepticiamente aplicadas ou projetadas sobre uma vítima durante uma visita ou um ritual intercomunitário (*hëriai*).

(2) Entre inimigos atuais (próximos) — entre os quais reina uma hostilidade institucional, que se manifesta de tempos em tempos em reides (*wayu huu*) e numa "reciprocidade negativa" matrimonial e econômica[13] — teme-se uma feitiçaria cujas conseqüências são invariavelmente letais. Considerada como atributo dos "homens corajosos" (*waitherimë thëbë*), essa "feitiçaria guerreira" consiste numa incursão secreta contra uma comunidade inimiga (*õkara huu*) durante a qual se sopram com a sarabatana setas carregadas de substâncias maléficas (*horabrai*) em pessoas que se afastaram de seus co-residentes[14], ou se aproveita a escuridão para despejar um veneno mágico nos alimentos de pessoas adormecidas (*bashuwai*)[15].

(3) Aos inimigos antigos ou potenciais, cuja hostilidade já foi experimentada ou é prevista, mas que, devido à distância, estão fora de alcance efetivo, atribui-se a prática de um xamanismo agressivo (*koiyë*), considerado responsável, entre outros, por grande parte das mortes de crianças. Essas agressões são concebidas sob a forma de envio de espíritos auxiliares maléficos (*në waribë ihirubë a në shaburibi*) que têm a aparência de humanóides em miniatura. Esses espíritos, invisíveis para os não-xamãs, vão munidos de armas e de objetos patogênicos sobrenaturais, com os quais neutralizam suas vítimas antes de devorá-las.

(4) Da parte dos grupos situados nos confins de seu universo social, cuja existência só é conhecida através de vagos rumores intercomunitários — conjunto indefinido de comunidades hostis por definição —, os membros

13. Raptos de mulheres e pilhagem das comunidades inimigas constituem um benefício apreciado, mas secundário, dos reides yanomami. Isso fica claro no plano material (apesar de muitas das primeiras ferramentas de metal terem sido obtidas desse modo). Um estudo de Lizot (1988: 540-541) de 350 casamentos entre os Yanõmamï do Orinoco, avaliou em 0,8% as uniões por captura, confirmando-o no plano matrimonial. Sobre os alicerces rituais da guerra yanomam, ver Albert 1985: cap. XII.

14. O que deve fazer com que a vítima entre num estado de estupor que permita aos feiticeiros/guerreiros quebrar-lhe os ossos.

15. Omitimos aqui, retendo apenas o essencial, uma forma de feitiçaria através das pegadas, técnica e sociologicamente intermediária entre feitiçaria comum e feitiçaria guerreira (ver Albert 1985: 268-282).

de um grupo local temem a caça de seus *alter ego* animais (*rishi*). Os Yanomam crêem que cada ser humano possui um *analogon* animal que vive nos confins do espaço social de sua comunidade. Esses duplos animais têm uma distribuição cruzada: os *rishi* da comunidade A vivem no território de "inimigos desconhecidos" B, ao passo que os *rishi* de B vivem no de A. Os destinos do animal e da pessoa são indissociáveis, a morte de um acarreta inevitavelmente a morte do outro.

Finalmente, quando doenças e mortes não são atribuídas a poderes patogênicos humanos — isto é, quando não se deseja conferir-lhes uma dimensão política —, são atribuídas às inclinações agressivas de seres sobrenaturais (*yai thëbë uno*). Entre eles, dominam os espíritos maléficos da floresta (*në waribë*), geralmente descritos como humanóides ou insetos mostruosos. Encarnação dos poderes agressivos da natureza, são especialmente associados a locais inóspiros (mata fechada, lagos, colinas, beiras de rio...) e a fenômenos atmosféricos. Ogres sobrenaturais, acredita-se que vêem os humanos como animais a serem caçados e devorados assim que cruzam seus territórios[16].

Para completar o apanhado dessas concepções etiológicas, devem ser evocados os prolongamentos simbólicos do sistema das alteridades sociais e ontológicas que elas delineiam na teoria patogênica e no sistema ritual yanomam (ritos de homicídio e ritos funerários). Cada uma das modalidades de agressão humana ou não-humana descritas se caracteriza por acionar princípios ou objetos patogênicos sobrenaturais. Na feitiçaria (comum ou guerreira) é a forma essencial (*hëriri*) da substância maléfica (*hëri*) que afeta o princípio vital da vítima[17]. Na agressão dos espíritos xamânicos e na dos espíritos maléficos, são as armas e objetos patogênicos sobrenaturais dessas entidades[18]. Na matança do duplo animal, as pontas de flechas que atingem

---

16. Obtivemos descrições de mais de cinqüenta *në waribë*; 14% dos casos de doenças e 6% das mortes de nossa amostra lhe são atribuídos. O restante das agressões não humanas é atribuído aos poderes vindicativos do princípio vital dos animais ou vegetais contra seus predadores humanos: 13% dos casos de doença, 4% das mortes.

17. As substâncias *hëri* da feitiçaria comum "queimam" o princípio vital, causando febre, alterações da percepção, astenia...

18. Espíritos xamânicos e espíritos maléficos ferem o princípio vital com facões e pequenas flechas, amarram-no com fios de algodão ardente, prendem-no dentro de cestos; cada uma dessas metáforas corresponde a um determinado sintoma (dor, febre, sufocação).

o corpo do animal são transportas de modo sobrenatural para o princípio vital do ser humano. Todos esses objetos e armas patogênicos são designados como *matihibë* de seus detentores, termo que denota também os bens considerados preciosos, tais como ossadas humanas, adornos de penas e, atualmente, objetos manufaturados[19].

A agressão ao princípio vital das vítimas visa afetar temporariamente sua integridade (feitiçaria comum) ou permitir, com essa neutralização, sua devoração sobrenatural (feitiçaria guerreira, xamanismo agressivo, agressão ao duplo animal, predação dos espíritos maléficos). Os Yanomam associam estreitamente o "princípio vital" (*në utubi noremi*), motor da *animatio* corporal e das pulsões agressivas, e o sangue (*iyë*), considerado como elemento fundamental do corpo e agente do devir biológico. A massa muscular é chamada *iyãhikë* ("suporte do sangue") e as variações da consistência sanguínea regem maturação e envelhecimento. O cadáver, invólucro corporal (*bei sikë*) cujo princípio vital foi devorado por um agressor de modo sobrenatural, é designado o termo *kanasi*, que significa "sobras, restos de uma refeição". A simbólica yanomam das agressões sobrenaturais, humanas ou não-humanas, baseia-se, portanto, numa dupla metáfora canibal: a agressão ao princípio vital é vista ao mesmo tempo no modo da predação ontológica e no da devoração biológica[20].

Essa patogenia antropofágica é concebida sob divesas modalidades, que opõem as esferas de alteridade sociológica e ontológica, às quais são associadas de acordo com um "triângulo culinário" canibal. Assim, do lado do cru, temos a omofagia selvagem dos espíritos maléficos (não-humanos), que devoram como predadores os humanos considerados como caça; do lado do podre, a omofagia ritualizada dos inimigos (não-parentes), que devoram simbolicamente a carne em putrefação de suas vítimas no âmbito do rito homicida *unokaimu*; finalmente, do lado do cozido, a osteofagia "culinária"

---

19. O interesse dos Yanomami pelos objetos manufaturados, exóticos e profusos, baseia-se, mais do que na utilidade produtiva de alguns (Colchester 1982: 332-345), no valor de troca superlativo de todos (ver Saffirio 1980: 51-52 sobre a variedade dos objetos trocas, Chagnon 1983: 61 sobre sua quantidade e Sahlins 1980: 188-204 sobre o etnocentrismo da noção de valor de uso).

20. Para os Yanomam, todos os homicídios, mágicos ou físicos, constituem formas de predação simbólica que exigem a realização do mesmo rito de digestão canibal figurada, *unokaimu*. Nas agressões fisícas, ao contrário das agressões mágicas, a devoração metafórica do corpo leva à do princípio vital (ver Albert 1985, cap. XI).

e cerimonial dos aliados (afins potenciais), que, embora excluídos das acusações de agressão letal, são integrados ao modelo das alteridades canibais ao serem convidados a consumir ritualmente as cinzas dos ossos dos mortos de seus anfitriões (cognatos enlutados) durante as cerimônias funerárias intercomunitárias (*reahu*)[21]. Assim, a teoria yanomam das agressões/predações gradua em termos de naturalidade relativa o canibalismo metafórico, postulado entre as esferas concêntricas de alteridade que ela distingue. Os aliados se opõem aos inimigos assim como a cozinha à omofagia. Ambos se opõem tanto aos espíritos maléficos, tal como o canibalismo institucional se opõe ao canibalismo selvagem, como aos cognatos, tal como a alimentação comum se opõe ao canibalismo ritualizado. Portanto, é "como se" essa filosofia sócio-ontológica da alteridade só se desenvolvesse no registro do canibalismo simbólico para melhor se opor, de dentro, ao canibalismo "real", esse outro canibalismo — selvagem —, que só pode ser o canibalismo dos outros, canibalismo da alteridade absoluta, o dos ogres humanóides da floresta (mas também dos ancestrais pré-culturais e das etnias longínquas). A alteridade relativa dos aliados e dos inimigos remete, por sua vez, a um canibalismo cultural que define os seres humanos e o estado de sociedade enquanto tais. Essa lógica da alteridade canibal, que estrutura um espaço político-ontológico global, de onde se deduz a mônada local como paradigma da identidade e da humanidade, constitui o eixo fundamental da filosofia social yanomam. Ou melhor, essa lógica constitui e institui indissociavelmente a sociedade yanomam através do sistema de interpretação das mortes e do tratamento cerimonial dos cadáveres que ela sustenta: é pela operação desse dispositivo etiológico-cultural que tomam sentido e, literalmente, *tomam corpo* — por meio da morte e dos mortos — a organização e a representação do espaço social yanomam.

21. Consumo figurado quando se trata das cinzas dos ossos de adultos, efetiva para as cinzas dos ossos de crianças.

Uma teoria etiológica do contato

Não deverá surpreender, dada a ligação entre surgimento dos brancos, aquisição dos objetos manufaturados e epidemias, o fato dos Yanomam terem feito de sua teoria etiológica um dispositivo dominante de interpretação dos fatos e efeitos do contato. As epidemias (*shawara*) foram espontaneamente associadas a poderes patogênicos, que diferem daqueles que se costumava atribuir às diversas figuras da alteridade social e ontológica apenas na intensidade. Serviram, desse modo, como fio condutor para a identificação dos brancos e de seus bens, imediatamente incluídos na classe de agentes etiológicos e objetos patogênicos, respectivamente As modalidades dessa caracterização variaram, em cada fase do contato, em função das informações disponíveis sobre o processo de contaminação. Os sucessivos estágios dessas representações da ligação entre epidemias, objetos manufaturados e brancos formam um sistema de transformações que explora sistematicamente as configurações permitidas pela teoria etiológica yanomam. Analisemos agora essas "variantes patológicas" do contato, esforçando-nos por situá-las no contexto histórico e prático que suscitou sua produção.

As formas mais antigas dessas representações poderão ser reconstituidas através das lembranças diretas e indiretas narradas por nossos informantes mais velhos[22] e, em relação a certos aspectos, pelo que conhecemos acerca da situação atual dos grupos yanomami mais isolados (Good 1981; Lizot 1984b, cap. 1). Esse procedimento de reconstrução simbólica se justifica especialmente pelas propriedades cognitivas do registro yanomam da experiência histórica. Referimo-nos aqui à capacidade de remanência de certas interpretações antigas que, embora em desuso, se mantêm associadas, na memória coletiva, aos acontecimentos históricos que explicaram. Certos episódios marcantes da história do contato — as epidemias em particular — são sempre evocados no presente segundo a sua interpretação "de época", mesmo que acontecimentos contemporâneos similares recebam uma interpretação diferente. É provável que esse

22. Os anciões contam a crônica histórica dos locais em que viveram, ou a de comunidades contemporâneas que lhes foi relatada, durante falas formais (*hereamu*) ao cair da tarde ou ao amanhecer. Nelas transmitem também, ainda que mais raramente, relatos que herdaram dos discursos de seus ascendentes.

fenômeno de inércia cognitiva se deva a um efeito secundário do método yanomam de memorização dos acontecimentos históricos, a partir de sua associação aos nomes dos lugares ocupados quando ocorreram. É possível conceber que uma memória histórica assim construída, na forma de células narrativas articuladas entre si unicamente por um "exo-esqueleto" toponímico[23] (os sítios de um trajeto migratório) constitua um obstáculo cognitivo às interpretações retrospectivas, a descontinuidade dos acontecimentos acarretando a de suas interpretações. Daremos exemplos desse fenômeno.

Contato indireto: feitiçaria guerreira

O "grau zero" das representações yanomam da presença branca tomou forma durante o período de estabelecimento e intensificação dos contatos entre a frente de expansão — de início colonial e em seguida nacional — e as várias etnias que circundam os Yanomami, na vasta região compreendida entre a margem direita do rio Branco e a margem esquerda do rio Negro (de 1730 a 1930 aproximadamente). Durante esse período de contato indireto, essas "etnias-tampão" constituem progressivamente para os Yanomam — através de saque ou de troca[24] — uma fonte de fragmentos de ferramentas de metal e de novos gêneros de cultivo, que modificam seu sistema produtivo e, desse modo, provavelmente favorecem seu crescimento demográfico. Essa expansão será reforçada pela abertura de vastos territórios, que vão se esvaziando devido à dizimação progressiva das etnias circunvizinhas[25]. Durante esse período, os Yanomam já são indiretamente contaminados por epidemias ocasionais de doenças infecciosas. É provável, contudo, que o efeito de quarentena das viagens de retorno após longas expedições de guerra ou de comércio tenha contribuído para limitar o alcance do contágio. A história oral dos Yanomam do sudeste narra alguns casos de epidemias que, segundo nossos dados históricos e genealógicos para essas comunidades

---

23. Ver Albert 1985: 121-126 e, para outros casos, Rosaldo 1980: 55-56 e Seeger 1981: 75-79
24. Algumas fontes relatam relações de guerra ou de comércio entre os Yanomami e pelo menos seis etnias vizinhas no século XIX (ver Albert 1985: 40-41).
25. Os Yanomam do Catrimani provêm, por fissões sucessivas, de comunidades que estavam localizadas na Serra Parima no final do século XIX. Os Pauxiana (caribes) que ocupavam o curso superior do Catrimani no século XVII (Nimuendajú 1981) eram aproximadamente 250 no final do século XIX (Coudreau 1887: 255) e 10 em 1932 (Holdridge 1933: 374).

permitem deduzir, teriam ocorrido entre o final do século XIX e o início do XX.

Essas epidemias esporádicas são atribuídas à feitiçaria guerreira yanomam. Feiticeiros inimigos são acusados de conduzir incursões secretas (*õkara huu*), para lançar, em fogos acesos nas proximidades das casas visadas, substâncias maléficas, cuja combustão solta uma fumaça patogênica (*shawara wakëshi*, "epidemia-fumaça") capaz de causar a morte da maior parte de seus ocupantes. As epidemias que nos foram relatadas, e que podemos datar entre 1850 e 1920, são invariavelmente interpretadas de acordo com esse esquema, geralmente no relato das revanches guerreiras que suscitaram. Nessa interpretação anterior ao contato, cruzam-se referências a duas práticas tradicionais. De um lado, o uso agressivo de fumaças deletérias, como por exemplo a utilização de fumaça de pimenta na guerra (Albert 1985: 764). Do outro, o emprego de substâncias maléficas durante incursões secretas, tal como é definido na feitiçaria entre inimigos. Tem-se aqui, portanto, uma simples extensão da teoria da feitiçaria guerreira, para dar conta do fato novo que representa a propagação das primeiras epidemias por contaminação indireta[26].

Durante essa época, os Yanomam não concebem a existência de outros grupos humanos além das etnias ameríndias que os circundam. Eles se autodesignam *yãnomamë*, os "seres humanos", e chamam esses grupos de *yãnomamë thëbë nabë*, os "seres humanos estrangeiros"[27]. A origem desses estrangeiros, que atesta sua humanidade de segunda classe, é contada num mito que descreve sua criação por Remori[28], demiurgo de linguagem inarticulada que mora nas planícies arenosas dos confins do mundo. Essa criação é realizada a partir da espuma do sangue de Yanomam devorados por vários

26. Os Yanomam do Catrimani tiveram pouco contato direto com etnias circunvizinhas. Outros Yanomami que tiveram maior contato com esses grupos interpretaram de modo diverso as epidemias desse período; os Sanima (Yanomami do norte), por exemplo, introduziram em sua etiologia entidades maléficas às quais atribuem a aparência de seus vizinhos Yekuana (Colchester 1982: 528, Colchester, org. 1985: 56).

27. *nabë* significa "estrangeiro" e "inimigo", e se aplica genericamente a todos os tipos de inimigos (atuais, antigos, potenciais) e estrangeiros (índios ou brancos). Pode também significar "Yanomami de outra área dialetal", "Yanomami aculturado" ou até mesmo "espírito maléfico".

28. Zangão, de *remoremoreashi*, *Centris* sp.; os Yanomam comparam as línguas estrangeiras ao seu zumbido.

predadores aquáticos, após um dilúvio provocado pela desobediência a um rito de reclusão da puberdade. A existência dos brancos parece transparecer unicamente em rumores esporádicos (que às vezes ainda são lembrados pelos velhos que evocam essa epóca) de encontros entre Yanomami, na floresta, nos confins da terra, e espectros carecas e esbranquiçados, vindos das "costas do céu" e subindo os rios em busca de seus familiares ainda vivos[29].

No final de longos circuitos de troca inter- e intra-étnicos, os Yanomam acabam adquirindo fragmentos de metal, que são incorporados a ferramentas tradicionais, e principalmente a uma espécie de machadinha (*haowatimë boo a*), cuja lâmina de pedra amarrada a um cabo de madeira substituem por uma lâmina metálica[30]. Trata-se aqui simplesmente de integração de um elemento novo num sistema técnico tradicional. O uso de fragmentos metálicos aparentemente não é objeto de nenhuma elaboração simbólica que os diferencie de outros elementos da cultura material indígena, emprestadas ou não durante esse período: é atribuido ao demiurgo yanomam, *Omamë*.

Epidemias, identificação dos brancos e objetos metálicos, de certo modo "filtrados" pelas etnias que cercam os Yanomam, são, portanto, absorvidos sem inter-relações simbólicas entre eles em sistemas culturais distintos: teoria etiológica, cosmologia e tecnologia. São integrados sob a forma de inclusões que não requerem nenhum reajuste estrutural de seus sistemas de recepção. Nada na realidade empírica do contato indireto obriga, ainda, à elaboração de uma articulação simbólica entre essas três ordens de realidade. A reflexão, nesse momento, concentra-se na origem e existência das etnias circunvizinhas, cuja diferença, sobre um fundo tecno-cultural compatível, se encontra sancionada por um discurso mitológico centrado no caráter degenerativo da alteridade étnica.

---

29. As "costas do céu", morada dos mortos, é um dos quatro níveis do universo yanomam. Essa associação indireta dos brancos com fantasmas reaparecerá sob a forma de uma associação direta quando dos primeiros contatos. A volta dos fantasmas é um tema insistente do sistema mitológico e ritual yanomam (ver Albert 1985: 740-744 e cap. XIV).

30. Possuímos uma lâmina de machadinha de pedra yanomami recentemente utilizada, proveniente do alto Apiaú (1975). Sobre os machados com lâmina de ferro, ver Zerries 1974, fig. XXIV, n. 138-149, Smole 1976: 112, Colchester 1982: 89 e Lizot 1984b: 16. Sobre outras ferramentas "sincréticas" com o mesmo princípio, ver Lizot 1984b: 16 e Jovita 1948: 86.

Primeiros contatos: a fumaça do metal

Durante as primeiras décadas do século XX, desaparecem os últimos sobreviventes das etnias que circundavam os Yanomam. Estes têm, então, seus primeiros contatos diretos — entre os anos 10 e 40, dependendo do grupo — com coletores de produtos da floresta, exploradores estrangeiros ou membros da Comissão Brasileira de Demarcação de Limites (CBDL) e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (caso dos Yanomam do rio Catrimani, Roraima, que evocaremos mais especificamente a seguir).

Esses primeiros contatos são invariavelmente precedidos de períodos de observação. Os Yanomam seguem e espiam os intrusos durante dias, e os mantêm a distância, lançando varas de madeira através da vegetação assim que estes se aproximam, ou amarrando galhos para que desistam de utilizar suas picadas. O primeiro encontro finalmente acontece: os Yanomam invadem repentinamente o acampamento dos brancos, exibindo enfeites cerimoniais próprios dos visitantes. Há insegurança de ambos os lados. Os expedicionários, aplicando seu manual de pacificação, afogam os índios em presentes, com um zelo febril. Os Yanomam, logo que os recebem — guardando apenas ferramentas de metal e rolos de pano vermelho —, correm nervosamente para entregá-los às crianças escondidas na floresta. Sem demora, essa primeira troca se transforma no primeiro mal-entendido. Os brancos, pacificadores apressados, tentam desajeitadamente retirar as armas dos índios, abraçando-os numa grotesca dança de confraternização. Sentindo-se ameaçados, os Yanomam resistem. Alguns imobilizam seus parceiros, para permitir aos outros fugir levando do acampamento tudo o que puderem, outros reagem com socos e pedradas. Mas o efeito da estranheza ameaçadora dos brancos nunca é tão intenso como quando surpreendem os Yanomam em suas casas. A maior parte deles, amedrontada, foge imediatamente para as roças ou para a floresta, e apenas alguns homens ousam encarar os invasores, discursando agitadamente, super-excitados pelo medo, antes de se deixar agarrar, tremendo, por seus "pacificadores"[31].

---

31. Ver SPI - 1ª IR: "Relatório referente ao exercício de 1941": 160-161 e 165; "Relatório de viagem ao Demini", S.M. Xerez, 1941: 6; CBDL - 1ª Divisão 1944: 212 e Jovita 1948: 64, 69, 109, 112, 316. Para relatos dos primeiros contatos na Venezuela, ver Lizot 1976: 10-12 e 1984b: 11-12, 20-21.

A apreensão, ou medo, dos Yanomam diante dessa irrupção dos brancos em seu território estava ligada a uma hesitação, em sua caracterização ontológica, entre duas categorias de inumanidade. Inumanidade manifesta em sua aparência repugnante e sua origem indeterminável. Sua língua inarticulada[32], o fato de terem subido os rios em território yanomam, a palidez e a calvície de alguns faziam pensar, seguindo os rumores do contato indireto, em fantasmas que teriam fugido das "costas do céu", naquele local em que a sua curvatura o aproxima do disco terrestre, nos confins do mundo. Nossos informantes mais velhos contam que essa foi a primeira interpretação que ocorreu a seus pais. Mas os traços estranhos dessas criaturas, como sua horrível pilosidade, suas andanças pela mata fechada, sua ausência de dedos nos pés (sapatos), sua capacidade de sair facilmente da própria pele (roupas) e suas posses extraordinárias[33] sugeriam a possibilidade de se tratar de espíritos maléficos (*në waribë*) provenientes dos confins das florestas yanomam.

Epidemias não demoraram a se espalhar após esses primeiros contatos. A contaminação ocorria sistematicamente após as expedições aos acampamentos brancos para conseguir objetos manufaturados. Os Yanomam elaboraram uma nova teoria epidemiológica em função dessa "co-incidência". Atribuíram um princípio patogênico (*wayu*) às posses dos seres estrangeiros que tinham irrompido em seu território, e chamaram as epidemias de *boobë wakëshi*, "fumaças das ferramentas, fumaça do metal":

> Quando os brancos abriam as caixas nas quais guardavam seus bens, saía uma fumaça (poeira) cheirosa. O perfume era terrivelmente forte, e havia todos aqueles facões; ficávamos intrigados: "será que o perfume era dos facões?" Os brancos diziam: "venha cunhado" e nós respirávamos aquele cheiro. Era na verdade a fumaça das ferramentas. A fumaça saía dos facões. Depois de pegar os objetos que os brancos me deram, saí imediatamente do acampamento deles e vomitei. Estava com medo, meu peito estava fraco. Então nos reunimos, para lavar os objetos que tínhamos conseguido num riacho próximo. Esfregamos tudo com lama

32. Pronunciar sons incompreensíveis, ser mudo ou não falar yanomam é falar uma "língua de fantasma".

33. Os xamãs atribuem aos espíritos maléficos uma superabundância de bens materiais extraordinários.

e com areia[34]. A fumaça era doce e enjoativa como a que escapa dos motores de avião. Deixávamos os objetos mergulhados na água dos riachos. Só os pegávamos bem mais tarde. Quando eram levados sem precauções, a pessoa logo adoecia. A fumaça entrava em nós, aquela fumaça cheirosa do metal que estava dentro das caixas de facões. Ela ficava na parte de cima, dentro de um pacote de papel grosso, e impregnava o conteúdo das caixas. Quando era liberada, causava a nossa morte. Tínhamos febre. Nossa pele começava a cair. Era horrível. Os velhos se perguntavam: "o que fizemos nós para que nos matem?" E diziam "não vão se vingar dos brancos!". Nós, os mais jovens, queríamos flechá-los, mas os velhos insistiam: "não os flechem, eles também são 'gente da espingarda', vão nos atacar com suas espingardas" (Severiano, yanomam originário do alto Catrimani, entrevistado em Toototobi, 1981).

Os acontecimentos e conseqüências desses primeiros contatos se enquadravam em concepções tradicionais, cuja coerência e convergência só podiam orientar a reflexão para a tese da "fumaça do metal". A polissemia do termo *matihibë* ("bem precioso" e "objeto patogênico"), a inquietante estranheza dos brancos, sua manipulação compulsiva de objetos de troca e a relação recorrente entre contágio e aquisição dos objetos manufaturados, todos eram indícios próprios para favorecer a associação dos brancos com espíritos maléficos. Os Yanomam identificam, como vimos, os pertences dessas entidades com objetos patogênicos. O forte cheiro doce exalado pelas caixas dos brancos[35] confirmava, além do mais, o caráter deletério dos objetos que continham. Os Yanomam atribuem tradicionalmente aos perfumes fortes (*riyeri*) propriedades perigosas[36], e, como vimos, já representavam a propagação das epidemias sob a forma de fumaça patogênica. Além disso, as ferramentas de metal e peças de algodão vermelho (*tokokikë*), "coisas da tosse"), únicos objetos brancos culturalmente inteligíveis logo nos primeiros contatos, foram apreendidos como protótipos sobrenaturais de seus equivalentes indígenas (facas de bambu, facões de madeira de palmeira e machadinhas com lâminas de pedra ou de pedaços de metal; enfeites de algodão

---

34. Crevaux (1983: 539) relata que os Macú do Ventuari (antigamente vizinhos dos Yanomami) pegavam os colares dados pelos brancos com uma folha e esfregavam-nos na areia para se prevenir da tosse e da febre.

35. Esse cheiro provinha provavelmente do papel oleado em volta dos facões, das barras de sabão e dos tecidos de algodão, que também eram guardados nessas caixas.

36. *riyeri* é um cheiro forte e adocicado, associado ao princípio ativo dos alucinógenos e dos objetos patogênicos.

tingidos de vermelho). Essa relação de "afinidade superlativa", origem do fascínio exclusivo que exerciam esses objetos de troca, permitia igualmente sua associação às posses extraordinárias dos espíritos maléficos da floresta.

Duas anedotas comprovam a remanência dessas representações históricas. Durante uma visita aos Watorikëtheri (região Catrimani-Demini), em 1985, abri, a pedido de meus anfitriões, uma caixa contendo presentes para eles. Um velho xamã, fazendo um inventário, brincou imediatamente sobre o cheiro "perigoso" exalado pela caixa e explicou que foi assim que os primeiros brancos dizimaram os antepassados do grupo. Em 1984, uma equipe de televisão que fazia uma reportagem na mesma comunidade ofereceu uma peça de algodão vermelho, presente típico dos primeiros contatos. Os anciões, temendo uma epidemia, exigiram que fosse imediatamente embalado e enviado de volta. Em ambos os casos, uma sensação ou um objeto associados a um passado remoto bastaram para fazer aflorar repentinamente, em forma de brincadeira ou de apreensão, uma teoria etiológica abandonada havia meio século.

Contato intermitente:
visitantes feiticeiros e xamãs citadinos

Após seus encontros com os brancos, os Yanomam do rio Catrimani mantêm contatos esporádicos com um posto do SPI e diversos representantes da fronteira regional, e assim, entre 1920 e 1965, passam por um período de contato intermitente. Nesse momento, adquirem diretamente produtos manufaturados em troca de produtos da floresta ou agrícolas e de trabalhos avulsos ou sazonais (coleta, carregamentos, desmatamentos). Suas redes de aliança política, orientadas para os Yanomam do norte, de quem obtinham fragmentos de metal provenientes dos Yekuana (caribes), são progressivamente abandonadas. Sua trajetória migratória orienta-se mais em direção ao sul, em busca de alianças com grupos yanomam em contato regular com os brancos, ou de locais mais próximos daqueles ocupados ou freqüentados por estes últimos. O preço dessa busca de um acesso mais direto às ferramentas de metal são graves perdas demográficas, causadas pelas epidemias de doenças infecciosas e malária, invariavelmente contraídas após os contatos com os regionais. Entre o final dos anos 20 e meados dos anos 60, pelo menos cinco epidemias assolam as comunidades do rio Catrimani.

Alguns anciões mais prudentes, diante da experiência das primeiras contaminações, pensaram em fazer meia volta em direção às terras altas,

mais salubres. Tentaram convencer os seus, sem sucesso; o avanço migratório dos inimigos deixados pelo caminho obrigava a prosseguir na aventura do contato. Os Yanomam começaram a fornecer serviços e produtos mais regularmente aos brancos, recebendo em pagamento cada vez mais objetos de troca. No âmbito dessas interações mais freqüentes, a teoria da "fumaça do metal" e a identificação dos intrusos com espíritos maléficos tiveram de perder o crédito, ao passo que a associação entre brancos e epidemias se reforçava. Uma reinterpretação das relações entre identidade dos brancos, objetos manufaturados e epidemias tornava-se indispensável para entender e dominar os desenvolvimentos da situação de contato, e tomou forma a partir da seleção de novos fatos significativos[37].

Muito afastados de suas bases, pouco numerosos e cercados por índios desconhecidos, os brancos, que procuravam atrair os Yanomam para seus estabelecimentos, faziam-lhes apenas breves visitas. Os motivos de conflito, contudo, logo se multiplicaram. Os Yanomami suportavam mal a avareza, o autoritarismo arrogante e os modos detestáveis dos intrusos. Os brancos se irritavam com as dificuldades de arregimentar os índios para seus empreendimentos econômicos, com sua constante demanda de produtos manufaturados, e com o fato de se recusarem a colocar mulheres à sua disposição. Esse clima de hostilidade reforçava a tendência dos Yanomam a considerar esses visitantes, a quem mal se atribuíra o caráter humano, mais como estrangeiros, isto é, inimigos em potencial, do que como aliados. Começaram então a surrupiar seus bens e tratá-los com menos amenidade do que tinham feito ao chegarem, quando se sujeitavam aos usos rituais de acolhida.

As epidemias provocadas por essas visitas surgiram, portanto, para os Yanomam, num contexto de conflitos econômicos e "matrimoniais" com visitantes estrangeiros. Além disso, seu início muitas vezes coincidia com a partida mais ou menos precipitada dos brancos, que encurtavam sua visita temendo o resultado dessas tensões, ou a reação dos índios diante da epidemia cujos efeitos começavam a se manifestar. Como a propagação das epidemias era diretamente ligada a essas visitas conflituosas, as mortes que provocavam só podia ser atribuída pelos índios à vingança dos brancos,

37. Sintetizamos aqui vários relatos yanomam (regiões do Catrimani e do Demini) e brancos (Arquivos do SPI - 1ª IR/Posto Ajuricaba).

considerados visitantes-inimigos, que, aliás, se traíam ao fugirem[38]. Tudo isso remetia a uma configuração das interações políticas tradicionais: os encontros entre grupos desconhecidos ou inimigos numa tentativa de aliança ou reconciliação, chamados *remimu* (ver Albert 1985: 212-214).

Essa situação de contato deu origem a uma nova translação do triângulo epidemias/brancos/objetos manufaturados no âmbito da teoria etiológica yanomam. As epidemias provocadas pelos brancos, inimigos em visita, foram culturalmente registradas como uma forma de feitiçaria guerreira. A feitiçaria guerreira é tradicionalmente atribuída a inimigos yanomam na interpretação de mortes individuais. Durante o período do contato indireto, a competência atribuida aos guerreiros-feiticeiros (*okabë*), tinha sido estendida, como vimos, para explicar as primeiras epidemias. Assim, a teoria da feitiçaria guerreira tinha sido adaptada uma primeira vez para explicar experiências de contaminação indireta. Havia ocorrido uma derivação da concepção de uma feitiçaria de efeitos coletivos por propagação (fumaça patogênica) a partir da concepção de uma feitiçaria por projeção (substâncias/venenos mágicos) de efeito individual. As epidemias por contaminação direta do período de contato intermitente obrigaram os Yanomam a conceber uma nova técnica de feitiçaria imputada aos brancos e adaptada aos contextos de interação que se supunha serem aqueles em que exerciam sua malevolência. Pensou-se então que, para se vingarem dos roubos e da recusa das mulheres, eles se isolavam nas proximidades da casa visitada, como feiticeiros inimigos, para espalhar uma fumaça patogênica. Fumaça que sairia de uma caixa metálica (contendo papéis cobertos de inscrições), da fusão de materiais explosivos no solo ou nos ares[39], ou da queima de pedaços de objetos industriais[40] (*shawara yaai*). Temos aqui igualmente uma transformação da teoria dos objetos manufaturados patogênicos. Não se atribui mais às ferramentas e peças de algodão exala-

---

38. Acredita-se que todo matador foge para realizar o rito de digestão canibal figurada *unokaimu*.

39. O SPI utilizava nessa época foguetes para sinalização ou intimidação (SPI - 1ª IR: *Normas para atração e pacificação*, 1943).

40. Sobre uma teoria yanõmami semelhante (epidemias provocadas pela queima de cacos de garrafas, espelhos e pedaços de pano), ver Valero 1984: 38-39, 158, 169-170, 506. Sobre o medo das "fumaças" produzidas pelos brancos, ver Lizot 1976: 11 (cocção do látex), Colchester 1982: 408-409 (pulverização de inseticida), Valero 1984: 205 (escapamento de motor).

ções deletérias, mas outros bens ou fragmentos de bens dos brancos, não associados às trocas, adquirem o status de substâncias maléficas de sua feitiçaria guerreira. O tema da fumaça mortífera varia de modo correlato, passando do status de emanação perfumada para o de produto de combustão.

Os exemplos de remanência dessas concepções, ainda hoje em vigor nas comunidades isoladas, são onipresentes na história oral dos grupos de maior contato, que, no entanto, atualmente as abandonaram para interpretar epidemias. Uma manifestação suplementar desse fenômeno pode ser encontrada no fato de os Yanomam continuarem temendo a combustão de papel, de plástico e de todos os produtos dos brancos, mesmo que não acreditem mais em sua feitiçaria.

Esse modelo epidemiológico do contato intermitente deixava, contudo, de dar conta da persistência das epidemias transmitidas de grupo em grupo a partir de situações e de pontos de contato afastados, e, portanto, sem intervenção aparente dos brancos. A teoria etiológica tradicional ofereceu um recurso para interpretar essas situações de contágio indireto: o xamanismo de agressão. Assim, as epidemias que não podiam ser associadas a encontros com os brancos foram associadas aos efeitos de sua malevolência exercida à distância, como se dispusessem de poderes xamânicos. Os espíritos auxiliares maléficos dos xamãs brancos foram chamados de *tokoribë*, "espíritos da tosse". Os Yanomam conceberam suas armas/objetos patogênicos (*matihibë*) sob a forma de facões sobrenaturais que cortam a garganta de suas vítimas e de peças de algodão vermelho cobertas de inscrições perfumadas, que lhes apertam o peito para sufocá-las, provocando uma febre violenta. Esses espíritos xamânicos *tokoribë*, sedentos de carne humana, viriam pelos ares, das cidades para as comunidades yanomam, em vôos materializados pela propagação de fumaças translúcidas.

Essa nova extensão e transformação do status etiológico e patogênico dos brancos originou a formação de um sistema no seio do qual eles passavam a se distinguir, por projeção da classificação sócio-política yanomam, em inimigos próximos (atuais) e afastados (potenciais), praticantes, respectivamente, de formas derivadas de feitiçaria guerreira e de xamanismo agressivo. Esse remanejamento veio acompanhado de mais um deslocamento simbólico do tema dos objetos manufaturados patogênicos, que se transformaram em armas sobrenaturais de espíritos xamânicos brancos, enquanto a fumaça deletéria associada a seu cheiro tornou-se, numa mutação paralela, a manifestação material de seu vôo agressivo.

As duas reinterpretações dos poderes patogênicos dos brancos elaboradas durante o período do contato intermitente impunha uma revisão do status ontológico e classificatório de seus detentores. Os Yanomam tiveram de adaptar seu mito de origem dos estrangeiros, para integrar a nele a criação dos brancos. Seu episódio inicial relata como um grupo de ancestrais foi varrido por uma torrente surgida do fundo da terra, em conseqüência de uma infração ritual, e em seguida devorado por predadores aquáticos. O segundo descreve como Remori deu novamente a vida à espuma sangrenta que resultou dessa predação para criar os estrangeiros, considerados, assim, como Yanomam metamorfoseados ou, mais literalmente, "degenerados" (*shiiwarirayuwi*). Os rearranjos do mito ocorreram nesse segundo episódio. Em termos gerais, opõem a gênese dos brancos à dos índios não yanomam, postulando entre elas uma distância no tempo (antes/depois) ou, em outras versões, de espaço (rio acima/rio abaixo), ou, ainda, a partir de variações de procedimento (recipiente aberto/fechado) ou de "matéria prima" (espuma escura/clara), sendo que essas várias configurações podem ser combinadas. Assim, o que temos aqui não é tanto uma transformação mítica, senão hipóteses em experiência, variantes exploratórias que tratam de reconciliar o reconhecimento de uma humanidade comum e a constatação de diferenças culturais e físicas radicais.

A humanidade relativa dos brancos só se manifestava então empiricamente em alguns traços de seu comportamento, destacando-se, entre eles, o uso vindicativo dos poderes patogênicos humanos que lhes era atribuído. Os mais velhos lembram deste período o discurso de seus pais para convencer os mais desconfiados de que os brancos não eram espíritos maléficos, mas Yanomam metamorfoseados. Nessa perspectiva, a classificação das relações interétnicas se viu igualmente remanejada para responder às consequências dessa humanização. Os intrusos foram chamados de *nabë kraiwabë*, "estrangeiros brancos", por oposição a *yãnomamë thëbë nabë*, "humanos (índios) estrangeiros"[41].

A derivação semântica da designação dos estrangeiros a partir da dos inimigos (*nabë thëbë*) induz, entre a classificação das relações

41. Sobre a incorporação mítica dos brancos nos vários sub-grupos yanomami, ver Albert 1985: 750-754, Colchester 1981: 67-70 e Lizot 1975: 35-36; sobre a sua integração taxinômica, Albert 1985: 191, Colchester 1982: 381-382, Lizot 1976: 9, Ramos 1985 e Ramos *et al.* 1985: 8

intercomunitárias e a classificação das relações interétnicas, uma superposição que subordina logicamente a segunda à primeira e, ontologicamente, os primeiros aos segundos. Assim, no sistema social yanomam, os não-Yanomam são sempre inimigos antes de serem estrangeiros e só são estrangeiros (e não espíritos) porque são inimigos. O que explica por que os brancos só puderam atingir a humanidade após lhes terem sido atribuídos poderes patogênicos característicos dos inimigos. Uma vez inimigos, era possível colocar sua alteridade do lado da humanidade dos estrangeiros — Yanomam metamorfoseados — e dissociá-la do campo da sobrenatureza dos espíritos maléficos à qual tinha sido inicialmente ligada.

Esses esforços de diferenciação mitológica e classificatória no seio da categoria dos inimigos-estrangeiros se mantiveram, entretanto, no estado embrionário, simplesmente porque, pelo menos na região estudada, o período do contato intermitente foi também o do desaparecimento dos últimos sobreviventes das etnias vizinhas. A relativa frouxidão das informações disponíveis acerca dessas elaborações, principalmente na mitologia, é um indício certo de que esse trabalho interpretativo, que foi repentinamente privado de objeto, deve ter ficado inacabado. Entre o contato indireto e o contato intermitente, o mito de origem dos índios não yanomam foi progressivamente se transformando no mito de origem dos brancos, enquanto a categoria de estrangeiros (*nabë*) acabou por designá-los exclusivamente[42].

Contato permanente: órfãos inofensivos e duplos canibais

O fim dos anos 50, início dos 60, marca o estabelecimento permanente, em território yanomam, de uma rede de postos missionários (uma missão católica no rio Catrimani, em 1965), que sedentarizam os grupos locais periféricos, interrompendo definitivamente a expansão territorial da etnia. As comunidades mais próximas da missão se arrogam o monopólio regional sobre os objetos manufaturados, obtidos em grandes quantidades, através da prestação de serviços regulares de manutenção e ampliação desses estabele-

42. Os Sanima, ao contrário, reservam o termo *nabë* para os Yekuana, com os quais mantiveram contatos quase exclusivos até recentemente (ver Ramos 1985: 99-100, Colchester 1982: 381-382). Devido à sua participação no movimento indígena regional e nacional, os Yanomam começam a chamar os outros índios, que ressurgiram na sua atualidade política, de *nabëbë yayë*, os "verdadeiros estrangeiros".

cimentos, ou trocando-os por caça e artesanato. São elas as principais beneficiárias da assistência médica missionária e da proteção contra os imprevistos da política intercomunitária, que lhes é assegurada pela presença dissuasiva, no imaginário dos grupos mais isolados, desses brancos com seus poderes mortíferos sobrenaturais[43]. As "comunidades de missão" tratam de monopolizar e manipular em seu próprio proveito, dentro do jogo político intercomunitário, os benefícios materiais e imateriais provenientes da presença desses postos em seu território. As vantagens dessa absorção prática e simbólica do poder missionário, explicitamente reconhecidas pelos Yanomam, são aparentemente consideradas como uma compensação suficiente para os inconvenientes do sedentarismo, da docilidade e da dependência.

As redes de aliança intercomunitárias se polarizam e se tornam progressivamente mais densas em torno dessas comunidades de missão, com as quais os grupos locais vizinhos tratam de contrair o máximo de alianças matrimoniais possíveis, para, com isso, através de suas relações afins, obterem um acesso regular aos remédios e às riquezas dos missionários (direito de visita e estada prolongada na missão para trocas ou trabalho; exigência de prestações pré-maritais em objetos manufaturados)[44]. A população dos grupos de missão tende a crescer mais rapidamente do que a das comunidades mais isoladas, tanto em virtude dos cuidados de saúde quanto da alta taxa de imigrantes vindos de grupos aliados vizinhos[45].

Contatos irregulares são mantidos, principalmente pelos grupos mais afastados da missão, com alguns representantes da fronteira extrativista regional, que foi se tornando residual. A presença dos missionários exerce um efeito dissuasivo sobre a penetração de outros brancos na zona de sua influência. O monopólio sobre os bens e poderes dos "seus brancos" que os

---

43. Os Yanomam "de missão" às vezes invocam a ameaça dos poderes patogênicos de "seus brancos" em suas contendas políticas com os grupos afastados. O fato de estes últimos serem geralmente mais afetados pelas epidemias do que eles basta para dar crédito a essas manobras de intimidação.

44. As visitas de comércio ou de trabalho de não-cognatos ou não-afins são mal recebidas pelos grupos de missão. Quando se prolongam demais, originam inevitavelmente acusações de feitiçaria ou conflitos abertos.

45. O grupo Wakathautheri (Missão Catrimani) tinha 32 habitantes em 1967 e 85 em 1984; 23 habitantes de grupos vizinhos mudaram-se para lá durante esse período.

Yanomam "da missão" pretendem conservar dissuade as comunidades do interior de visitar regularmente ou demoradamente esses estabelecimentos. Epidemias esporádicas (gripe, coqueluche, sarampo...) continuam afetando gravemente os grupos situados fora da esfera missionária, mais expostos e sem assistência para-médica, enquanto os grupos nela incluídos escapam com mais freqüência à contaminação ou, pelo menos, recebem tratamento rápido que reduz seus efeitos letais. Duas epidemais graves se espalharam desse modo pela região do rio Catrimani (1967 e 1973) durante esse período de contato missionário quasse exclusivo.

As primeiras visitas dos padres (*baterebë*) ao rio Catrimani (1960-1965) no início não se diferenciaram, para os Yanomam, das experiências anteriores de contato, mesmo porque eles utilizavam como guias antigos balateiros conhecidos na região. Suas instalações permaneceram precárias por muito tempo, e sua presença só se estabilizou realmente após alguns anos (1965-1968). Seus empregados, recrutados entre a população regional, causavam os mesmos problemas de contaminação (uma epidemia em 1967) e de coabitação (o rapto de uma mulher yanomam por exemplo). As relações econômicas entre missionários e índios — que os primeiros queriam "ensinar a trabalhar" — também não eram muito diferentes: recrutamento para limpeza de pista de pouso e de roças, troca de objetos manufaturados por caça e produtos agrícolas...[46].

As representações epidemiológicas yanomam elaboradas durante o período do contato intermitente puderam assim ser mantidas durante a fase de implantação dos missionários. Com o passar dos anos, contudo, os indícios de suas boas intenções e a permanênica de seu estabelecimento[47] obrigaram a uma nova adaptação na teoria indígena. Já não podia se tratar de inimigos visitantes suspeitos de feitiçaria guerreira (interpretação ainda aplicada na epidemia de 1967, *batere a shawara*, "epidemia do padre"). Os Yanomam "da missão" começaram então a absorver os missionários em seu espaço político e simbólico. As expressões que denotam a relação implícita nessa integração são eloqüentes. Um líder de aldeia, por exemplo, dirá deles "meus brancos" (*iba nabëbë*), "que tenho aos meus cuidados" (*ya ka thabu-*

---

46. Sobre o que precede, ver CCPY 1982: 32-35, Diniz 1969: 6 e Shoumatoff 1978: 141-142, 159.
47. Construções duráveis, melhor controle dos empregados, assistência médica, provisões regulares de bens de troca, celibato...

wi). O verbo *thabu* ("ter aos cuidados") geralmente se aplica aos órfãos e refugiados[48].

Essa incorporação-adoção social também se baseia fundamentalmente numa dedução etiológica. Esses estrangeiros só podiam ser associados ao grupo local quando fosse possível livrá-los de toda e qualquer suspeita de agressão mágica letal. Dois aspectos da presença missionária, assistência e co-residência, que encontraram eco na lógica diagnóstica yanomam, permitiram o reconhecimento cultural dessa neutralidade etiológica. Um xamã que beneficia com suas curas os doentes de uma aldeia à qual não pertence (visita, rito intercomunitário) prova com isso a sua inocência, e a do seu grupo, na etiologia dos casos de que trata. Além disso, as mortes sempre são atribuídas pelos Yanomam, quando uma responsabilidade humana é invocada, à visita recente de inimigos (à de aliados para uma doença). Nesse caso, tanto nas visitas de pacificação *remimu*[49] (inimigos antigos ou potenciais) como nas "visitas" ocultas de agressão *õkara huu* (inimigos atuais), a partida de inimigos é sempre interpretada como uma "fuga em estado ritual de homicida" (*unokai tokuu*). Os missionários co-residentes, que não fugiam nem antes nem durante as epidemias e que providenciavam auxílio para-médico para suas vítimas, já não podiam ser, contrariamente aos brancos que os precederam, considerados como feiticeiros inimigos[50].

Essa primeira experiência do contato permanente desembocou, portanto, numa extensão do modelo epidemiológico yanomam no prolongamento direto de suas reelaborações precedentes. A diversificação político-etiológica dos brancos aumentou, chegando quasse a coincidir com o sistema de distâncias sociais e de agressões maléficas yanomam. Foi reconhecida, após a existência dos brancos inimigos afastados que utilizam xamanismo agressivo ou inimigos próximos que utilizam feitiçaria guerreira, a existência de brancos co-residentes, desprovidos de poderes patogênicos.

Os anos 70 foram marcados pela abertura, no oeste de Roraima, da estrada Perimetral Norte (1973-1974) e pela instalação de projetos de colonização agrícola (1978-1979). A estrada, cuja construção foi abandonada em

---

48. Os Yanomam dizem, em compensação, que os brancos os "possuem" (*bou*).
49. Esses inimigos visitantes são geralmente acusados de formas de feitiçaria atribuídas aos aliados malevolentes (tomada de pegadas) ou aos inimigos (envenenamento mágico).
50. Os Yanomam mais isolados continuaram, entretanto, atribuindo algumas epidemias à feitiçaria de missionários em visita.

1976, corta em 220 km o território yanomam, e a frente pioneira, em expansão crescente desde 1980, está agora a uns 60 km das primeiras aldeias yanomam. Dois postos da FUNAI também foram instalados na região (1974, 1976). O projeto Radambrasil (1975) revelou, ainda, a existência de jazidas minerais nas terras yanomami. Embora as prospecções *in loco* tenham se revelado, na época, economicamente pouco encorajadoras para as empresas mineradoras (Docegeo 1977-1978), essa notícia atraiu para a região uma invasão de garimpeiros que aumentou de modo desastroso ao longo dos anos oitenta. A partir de 1980, um garimpo de ouro explorado por várias centenas de homens foi aberto no alto Catrimani (Apiaú Velho, Rio Novo).

A partir de 1974, os Yanomam dessa região passaram, assim, bruscamente, da exclusividade de um contato regular ou permanente com uma missão para uma pluralidade de contatos esporádicos com vários representantes da fronteira econômica regional (principalmente colonos e garimpeiros). Embora a fronteira protecionista (missão e postos da FUNAI) ainda seja dominante na região, a articulação entre a sociedade yanomam e a frente de expansão local se torna rapidamente mais complexa. Há duas situações que prolongam certas características do período anterior, num contexto totalmente diferente: grupos sedentarizados junto a missões ou postos da FUNAI, com os quais identificam seu destino, e grupos independentes que mantêm contatos mais regulares com colonos ou garimpeiros, dos quais costumam aproximar seus locais de habitação. Os grupos na primeira situação estão geralmente em melhor situação econômica e sanitária do que os outros. A relativa estanqueidade territorial que reinava anteriormente entre esses dois tipos de grupos tende, contudo, a desaparecer, já que a circulação de pessoas — e, portanto, de bens e doenças — é cada vez mais generalizada e intensa entre os vários polos de contato na região. Essa circulação se dá em função da intensificação das trocas intercomunitárias, ligada à abundância de bens manufaturados disponíveis (cf. nota 19), à sua disponibilidade relativa segundo os polos de contato[51], à rápida multiplicação desses polos e ao sistema de transporte (aéreo, rodoviário) que liga uns aos outros, diretamente ou por intermédio de cidades da região (Caracaraí, Boa Vista). Com o desenvolvimento dessas relações econômicas multipolares (trabalho e troca), a quantidade e a diversidade dos objetos que os Yanomam adquirem desde

51. Comparável para os Yanomam às especializações locais que articulam seus sistemas de troca intercomunitários (ver Albert 1985: 212).

1974 — e dos quais são dependentes — são cada vez mais importantes (ver Saffirio 1980). A ampliação da contaminação devida a essa intensificação do contato, adicionada aos problemas sanitários provocados pela sedentarização, aceleram dramaticamente a degradação da situação de saúde yanomam (ver CCPY 1982).

O avanço dos projetos de desenvolvimento no seu território fez com que o Yanomam do Catrimani fossem expostos a pressões sociais e epidemiológicas de tal magnitude que subverteram completamente as bases de seu modelo de representação do contato. Foi-se tornando impossível, assim, manter a associação entre epidemias e malevolência dos brancos (visitantes ou citadinos) e entre ausência de contaminação e presença missionária. Os trabalhadores das obras de estradas não contratavam os índios para explorarem os recursos locais nem dependiam deles para a sua subsistência. A empresa a que pertenciam tinha dado ordens de satisfazer todas as exigências materiais dos Yanomam, para evitar qualquer conflito[52]. Os membros de certas comunidades viveram mais de um ano na dependência dos canteiros de obras, alimentados nas cantinas, vestidos e equipados graças a uma espécie de mendicância organizada ao longo da estrada. Além disso, afluíram à região numerosos turistas ocasionais oriundos das pequenas cidades próximas. Eram militares, executivos da empresa e membros da sociedade local, passando um fim-de-semana com a família, ou então meros curiosos que lotavam caminhões para "ver os índios nus" e, num ambiente de quermesse, tirar fotos, retribuídas com os presentes mais heteróclitos, como desodorantes, óculos escuros, camisetas eleitorais e ventiladores a pilha. Cercados de objetos manufaturados de todos os tipos, dados por brancos vindos de toda parte, aparentemente bem-intencionados e amigáveis, os Yanomam viam, porém, sua situação sanitária degradando-se num ritmo vertiginoso[53]. Enquanto isso, o sistema missionário de assistência entrou num círculo vicioso epidemiológico. O processo de contaminação acelerada o obrigava a recorrer a internações cada vez mais freqüentes nos hospitais da capital regional (Boa Vista). Os índios, depois de terminados os tratamentos, retornavam muitas vezes trazendo outras doenças, contraídas no hospital. Essas doenças acaba-

---

52. Essas características valem menos para a fase inicial de desmatamento do traçado da estrada utilizando mão-de-obra não-qualificada e dificilmente controlável.
53. Duas epidemais de sarampo, em 1974 e 1977; 2.485 tratamentos efetuados pela missão entre 1971 e 1974, 12.529 entre 1974 e 1977 (Arquivos da Missão Catrimani).

vam se espalhando por toda a região. Assim, em 1977, uma epidemia de sarampo propagou-se a partir da missão e dizimou metade da população do alto Catrimani (ver CCPY 1982: 34).

Esses contatos simultâneos e caóticos com brancos de todas as origens, circulando por seu território, e uma contaminação generalizada, desligada de qualquer situação de conflito, provocaram uma nova transformação do modelo etiológico yanomam, que colhemos, em 1984, da boca de um xamã dos Wakathautheribë (Missão Catrimani). Nessa versão, a atribuição de formas de feitiçaria guerreira ou de xamanismo agressivo específico aos brancos desapareceu, e foi igualmente abolida a sua distinção em co-residentes adotivos benevolentes e visitantes ou citadinos malevolentes. A diferenciação político-espacial e etiológica dos brancos em padres/visitantes ribeirinhos/citadinos de longe[54], elaborada durante o período de contato intermitente e de contato missionário, entrou em crise com a irrupção da estrada e da contaminação generalizada. Novamente indiferenciados e desterritorializados, os brancos podiam apenas ser remetidos à radicalidade inumana de sua alteridade predadora. O modelo epidemiológico yanomam teve de voltar, assim, a trabalhar a partir de sua equação inicial entre brancos e espíritos maléficos.

Assim, *todos* os brancos (*nabëbë*), independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabëribë*. Esses espíritos, criados por Remori, assim como todos os estrangeiros e o que lhes pertence, vagariam pelo território dos brancos (*nabëbë urihi*) do mesmo modo que os espíritos maléficos *në waribë* andam pela mata para devorar os Yanomam. Os *në waribë* costumam ser associados a sítios naturais inóspitos e à floresta não-habitada, na qual erram livremente, ao passo que os *nabëribë* estão ligados às casas e coisas dos brancos, e seguem seus veículos quando se deslocam. Assim eles entram no território yanomam, dizimando as comunidades que encontram, para satisfazer seu canibalismo insaciável. Esses espíritos maléficos se dividem em quatro classes principais, correspondentes às doenças epidêmicas letais que atingiram com mais força a população yanomam. São elas: *seraboribë*, "espíritos do sarampo", *huraribë*, "espíritos da

54. Respectivamente *baterebë* (de "padre")/*mãutheribë* ("habitantes dos rios")/*manashotheribë* ("habitantes de Manaus").

malária", *shuuribë*, "espíritos da diarréia" e *tokoribë*, "espíritos da tosse". Todos eles, antes de devorarem o princípio vital de suas vítimas, atacariam-no com armas, objetos ou substâncias patogênicas (*nabëribë a në matihibi*), simbolicamente associados aos motores dos veículos dos brancos[55], ou a seus bens de troca: fumaça de gasolina para os "espíritos do sarampo", gás e água do escapamento de motores de popa para os "espíritos da malária", óleo de motor e emanações de sua decomposição para os "espíritos da diarréia" e, de modo mais clássico, facões e tecidos perfumados para os "espíritos da tosse"[56].

Portanto, a mutação brutal da situação do contato, materializando uma força demográfica, tecnológica e patogênica jamais vista, parece ter obrigado a lógica cultural yanomam a retomar seu trabalho de incorporação simbólica dos brancos desde o início. Como se o surgimento traumático da frente de expansão do desenvolvimento amazônico do final dos anos 70 tivesse tido um efeito de ruptura que reproduzisse o dos primeiros contatos. Contudo, essa volta à representação inicial dos brancos não se faz de modo circular: originariamente identificados a espíritos maléficos, agora são associados a duplos que, eles, são espíritos maléficos. A volta da associação entre brancos e espíritos maléficos é feita, assim, em espiral; os termos continuam os mesmos, mas sua relação se encontra agora deslocada de um grau na identificação simbólica. O tema dos objetos manufaturados patogênicos retorna também, num deslocamento simbólico similar. Objetos e produtos industriais já não são diretamente deletérios, mas constituem, na forma de suas imagens essenciais (*utubë*), as armas e objetos utilizados pelos espíritos maléficos *nabëribë*. E, finalmente, reencontramos também a imagem da "fumaça do metal" no escapamento dos motores, emanações de combustíveis e cheiro dos objetos de troca.

Essa última versão da representação yanomam das relações entre epidemias, objetos manufaturados e brancos na região do rio Catrimani pode ser apenas uma hipótese idiosincrática, ou remeter à experiência de um único grupo local. Entretanto, sua lógica demonstra novamente a continuidade e a

55. Ver Townsley (1984: 76-77) sobre a importância dos veículos e dos combustíveis nos cantos de cura yaminahua.

56. Aqui reciclados a partir da teoria obsoleta do xamanismo branco.

criatividade do quadro simbólico que os Yanomam impõem a suas tentativas de domínio simbólico das mutações do contato.

Conclusão

Tentamos esclarecer, através da análise de representações etiológicas provenientes da história yanomam do contato, certos aspectos fundamentais dos fenômenos de incorporação cultural que escapam à abordagem mitológica ou taxonômica: sua dinâmica cognitiva, sua contextualidade histórica e sua estratégia cultural.

Em primeiro lugar, consideramos sua dinâmica cognitiva. Abordamos a lógica de um processo interpretativo, e não mais apenas as estruturas formais de um sistema simbólico. Essa perspectiva permite chegar aos procedimentos de seleção e associação dos eventos e mudanças, a partir dos quais se constrói a relevância cultural das situações de contato. Permite ver os processos de desestabilização cognitiva subjacentes a suas sucessivas reinterpretações. Revela, finalmente, o desenvolvimento lógico dessas versões no campo dos estados combinatórios autorizados pela estrutura de seu quadro simbólico de referência e de que modo, uma vez esgotadas essas combinações, o movimento interpretativo pode prosseguir em espiral, através de deslocamentos sucessivos em relação ao seu registro inicial.

O aspecto considerado em seguida foi o da contextualidade histórica. Analisamos a história do contato e suas representações de maneira indissociável. Essa abordagem chama a atenção para os efeitos, tanto das formas de articulação do grupo à fronteira branca, quanto da lógica interna do desenvolvimento desta última, sobre a configuração e encadeamento das interpretações indígenas das situações de contato.

Finalmente, no que se refere à estratégia cultural, mostramos que escolhas simbólicas manifestadas no tratamento dos fenômenos sócio-históricos se inscrevem num projeto de resistência cultural subjacente. Essa ótica evidencia operações de seleção e de valorização temática que delimitam um campo interpretativo dominante e apontam para preocupações simbólicas fundamentais. Deixa ver, assim, para além de uma mera "representação" do contato, uma estratégia de reprodução, sob tensão histórica, das dimensões

culturais preeminentes de uma organização e filosofia social trabalhando sobre si mesma.

As interpretações do contato manifestam essas propriedades com uma acuidade que varia em função da mobilidade e finalidade cognitivas das formas culturais em que se efetivam. A literatura etnográfica consagrada às terras baixas sul-americanas revela que essas formas variam muito de acordo com as sociedades[57]. Na verdade, essa multiplicidade dos modos de tratar as mudanças históricas existe no seio de cada sociedade, articulada de acordo com um sistema complexo de complementaridade e hierarquização cujo estudo está por ser desenvolvido[58]. Mitos e classificações das relações interétnicas fazem parte desses domínios tanto quanto a história oral[59] ou, por exemplo, os discursos políticos indígenas (Ramos 1988; Turner 1988). Cada um deles impõe limitações específicas à análise dos processos de incorporação cultural. Evocamos as da abordagem mítica ou taxonômica. As limitações da história oral indígena podem ser inversas: seu enfoque centrado nos eventos pode fazer perder em "simbolicidade" o que se ganha em historicidade. Outros sistemas de representação, dotados de propriedades e orientações diversas, podem abrir diferentes perspectivas sobre a interpretação do contato. Assim, pelo viés das concepções yanomam relativas à etiologia das epidemias, tentamos juntar as vantagens de uma abordagem simbólica às de uma ótica histórica. Com efeito, por sua dinâmica pragmática (procedimento diagnóstico) e sua arquitetura cultural (teoria da alteridade), a lógica subjacente dessas concepções se inscreve ao mesmo tempo no campo da crônica histórica e no da filosofia social.

Os mecanismos de "incorporação histórica" que descrevemos parecem ser representativos dos esforços que fazem certas sociedades, que Lévi-Strauss qualificou de "frias"[60], na tentativa de reproduzir culturalmente even-

---

57. Ver Carneiro da Cunha 1973 (messianismo canela), Farage 1985 (guerra caribe), Gregor 1984 (sonhos mehinaku), Hill 1986 (ritos wakuenai), Ramos 1979 (boatos sanima), Townsley 1984 (xamanismo yaminahua), Turner 1988 (discursos políticos kayapó).

58. Ver Smith 1980: 79-80 sobre o efeito de coerência cultural desta circulação de um tema simbólico através de vários sistemas de representações.

59. Sobre história oral e contato, ver Guss 1981 (Yekuana), Lopes da Silva 1984 (Xavante), Melatti 1974 (Krahó), Wright e Hill 1986 (Wakuenai), e Hill 1988 para outros exemplos (Waurá, Canelos Quichua, Kayapó...).

60. Ver Charbonnier 1969: 38-39, 44-48; Lévi-Strauss 1962: 309-310; 1973: 40-41 e 1983: 1218, 1225. A história oral yanomam está culturalmente desvinculada do sistema de repro-

tos e mudanças enquanto atualizações de um modelo pré-existente, absorvendo-os no movimento aparente de um ciclo de transformações lógicas. Isso não significa que essas sociedades sejam incapazes de levar adiante uma luta contra a desestruturação fora do plano especulativo, nem que todas as sociedades sem escrita sejam "sociedades contra a história" (Gauchet 1975).

A resistência ao contato costuma tomar duas vias, afora a da guerra, que podem alternar-se, suceder-se ou até coexistir (ver Rappaport 1980). Uma é a do messianismo, não mais tentanto reproduzir a estrutura cultural por simples reabsorção do evento, mas esforçando-se por remodelar a sociedade de acordo com um modelo ritual de reapropriação político-simbólica das mudanças impostas (ver Carneiro da Cunha 1973, Writh e Hill 1986). A outra é a da luta política que se apropria das categorias jurídicas brancas de apreensão dos povos indígenas para utilizá-las como armas num projeto de reivindicação territorial, exigindo da sociedade dominante o respeito às suas próprias normas (ver Seeger e Viveiros de Castro 1979). Ritos messiânicos e lutas políticas não excluem o trabalho de incorporação simbólica do contato, ao contrário, se inscrevem em seu prolongamento, justamente para superar aquilo que lhe escapa. É no limiar da desestruturação social e econômica, e para preveni-la, que a lógica de incorporação simbólica da mudança começa a ser acompanhada por essas formas de resistência ativa[61]. Por outro lado, a passagem além desse ponto de ruptura desemboca, a longo prazo, na reconstrução de uma identidade étnica específica a partir da retomada de fragmentos culturais antigos, rearticulados numa nova estrutura estabelecida em sua oposição à sociedade branca (ver Carneiro da Cunha 1979)[62].

Sahlins (1981) propôs uma teoria da "reavaliação funcional" das categorias culturais na *praxis* do contato. Essa teoria, modelo de uma transição progressiva entre reiteração e mutação estrutural dos esquemas simbólicos indígenas, parecia tornar caduca a noção de "sociedade fria", que o tipo de

---

dução simbólica do *socius* (ver Lederman 1986: 5, 22 e 24). Nesse sentido, trata-se de uma "sociedade fria"; o que não quer dizer sociedade sem história (Wolf 1982: 385), nem sociedade sem representações históricas (Rosaldo 1980: 26-27).

61. Sobre limiar de desestruturação e graus de contato, ver Ribeiro 1982. Sobre a continuidade entre cosmologia, messianismo e lutas políticas, ver Carneiro da Cunha 1973, Rappaport 1985, Turner 1988, Whitten 1978, Wright e Hill 1986.

62. Sobre a passagem, via ruptura sócio-cultural, da incorporação simbólica do contato para a reestruturação étnica, veja-se o exemplo dos Wakuenai em Hill 1983, cap. X.

mudança cultural traumática que acabamos de evocar, ao contrário, corrobora. Redefinindo mais tarde o alcance de seus conceitos, Sahlins acabou reintroduzindo, contudo, a distinção lévi-straussiana entre "sociedades frias" e "sociedades quentes", sob a forma de uma oposição entre sociedades "prescritivas" e sociedades "performativas" (Sahlins 1985: xi-xiii e 26-31). Assim, opõe às sociedades em que "...all is execution and repetition as in the classic *Pensée Sauvage*" (como as sociedades australianas) sociedades em que "Responding to the shifting conditions of its existence [...] the cultural order reproduces itself in and as change" (como o antigo Havaí). O próprio Lévi-Strauss (1983) já tinha precisado nesse sentido sua oposição clássica, demonstrando que seus termos caracterizam atitudes culturais de abertura e fechamento à história cuja distinção não é homóloga a uma oposição entre sociedades "primitivas" e sociedades "complexas". As sociedades de tipo yanomam podem, portanto, ser efetivamente definidas, segundo a terminologia de Sahlins, como sociedades de "modo prescritivo de produção simbólica", o que não impede que outras — como, por exemplo, os antigos Tupinambá (ver Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985), para ficarmos nas terras baixas sul-americanas — sejam classificadas entre as sociedades "performativas".

O estudo que acabamos de propor preocupou-se em descrever os mecanismos de resistência simbólica que a sociedade yanomam, ainda relativamente autônoma, opõe à irrupção da historicidade exógena induzida por sua articulação progressiva à fronteira branca. Verdadeiro fio condutor, o motivo da "fumaça do metal" atravessa todas as representações oriundas desse processo de resistência, como se tentasse exorcizar, numa metáfora sempre recomeçada, o trágico *double bind* que o aparecimento dos brancos propõe à reflexão e ao destino yanomam: a inserção num sistema de troca em que o poder de fascinação dos bens adquiridos só pode ser retribuído através de uma predação impiedosa. Obsessão por uma figura extrema da alteridade em que o excesso do poder material remete ao excesso dos poderes canibais. A "fumaça do metal": espelho negro yanomam da sociedade de consumo.

Agradecimentos

Este artigo é a versão revista e aumentada de uma comunicação ao Simpósio Cosmologia, Valores e Transformação, realizado em maio de 1986 na Universidade de Brasília. Agradeço a D. Buchillet, M. Carneiro da Cunha, P. Menget, M. Perrin, J. Pouillon, E. Viveiros de Castro e A. Ramos por seus comentários durante a sua exposição ou sua leitura crítica de suas versões anteriores. Uma versão francesa deste texto foi publicada em *L'Homme* 106/107: 87-119 (1988).

Tradutora: Beatriz Perrone-Moisés

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. 1985. *Temps du Sang. Temps des Cendres. Représentation de la Maladie, Systeme Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Université de Paris X: Dissertação inédita de Doutorado.

______. 1989. Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation. *Current Anthropology* 30 (5): 637-640.

BIOCCA, E. 1968. *Yanoama. Récit d'une Femme Brésilienne Enlevée par les Indiens*. Paris: Plon.

BIDOU, P. 1986. Le Mythe: une Machine à Traiter l'Histoire. *L'Homme*, 26 (4): 65-69.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

______.1980. Identidade e Estrutura Social. *Anuário Antropológico/78*: 243-263.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1973. Logique du Mythe et de l'Action. Le Mouvement Messianique Canela de 1963. *L'Homme*, 13 (4): 5-37.

______.1979. Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura e Política*, 1 (1): 35-39. CEDEC.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e E. B. VIVEIROS DE CASTRO. 1985. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes* 71: 191-208.

CBDL — COMISSÃO BRASILEIRA DE DEMARCAÇÃO DE LIMITES. 1940. *Trabalhos da CBDL-1a Divisão nas Fronteiras de 1930 à Venezuela e Guiana Británica e Neerlandesa, de 1930 à 1940*. Belém: Publicações da CBDL-1ª Divisão.

______. 1944. *Na Fronteira Norte do Brasil. O Vale do Rio Negro*. Belém: Publicações da CDBL-1a Divisão.

CCPY — COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI. 1982. *Relatório Yanomami 1982. Situação de Contato e Saúde*. São Paulo: CCPY.

CEDI/PETI. 1990. *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI.

CHAGNON, N.A. 1974. *Studying the Yanomamö*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

______. 1983. *Yanomamö. The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston (3ª edição).

CHAGNON, N.A. e T. MELANCON. 1984. "Reproduction, Numbers of Kin and Epidemics in Tribal Populations: a Case Study". In *Population and Biology* (N. Keyfiz, org.). Liege: Ondina Editions. pp. 147-167.

CHARBONIER, G. 1969. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Union générale d'Edition (1a edição, 1961).

COLCHESTER, M. 1981. Myths and Legends of the Sanuma. *Antropológica* 56: 25-127.

______. 1982. *The Economy, Ecology and Ethnobiology of the Sanema Indians of Southern Venezuela*. Oxford University: Dissertação inédita de Doutorado.

COLCHESTER, M. (org). 1985. *The Healt and Survival of the Venezuelan Yanoama*. Copenhague:: IWGIA (ARC/SI/IWGIA Document 53).

COUDREAU, H.A. 1887. *La France Equinoxiale (tome 2). Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Aîné.

CREVAUX, J. 1883. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette.

DA MATTA, R. 1970. "Mito e Anti-Mito entre os Timbira". In *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 77-105.

DINIZ, E.S. 1969. Aspectos das Relações Sociais entre os Yanomamo do Rio Catrimani. *Boletim do Museu Paraense Goeldi* 39: 1-18.

DRUMMOND, L. 1977. Structure and Process in the Interpretation of South American Myth: The Arawak Dog Spirit People. *American Anthropologist* 79 (4): 842-868.

FARAGE, N. 1985. De Guerreiros, Escravos e Súditos: O Tráfico de Escravos Caribe-Holandês nos Século XVIII. *Anuário Antropológico/84*: 174-187.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). 1984. *Terra Indígena Yanomami. Documentos 1984*. Brasília: FUNAI.

GABORIAU, M. 1963. Anthropologie Structurale et Histoire. *Esprit* 322: 579-594.

GALLOIS, D.T. 1985. Índios e Brancos na Mitologia Waiãpi: Da Separação dos Povos à Recuperação das Ferramentas. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 30: 43-60.

GAUCHET, M. 1975. Politique et Société: la Leçon des Sauvages (II). *Textures*: 67-105.

GOOD, K. R. 1981. Estableciendo los Primeros Contactos con Nuevos Grupos Shamathari, Yanomami del Sur. *Boletin Indigenista Venezolano* 20 (17): 45-52.

GREGOR, T. 1984. O Branco dos meus Sonhos. *Anuário Antropológico/82*: 53-68.

GUSS, D.M. 1981. Historical Incorporation among the Makiritare: From Legend to Myth. *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 23-35.

______. 1986. Keeping it Oral: a Yekuana Ethnology. *American Ethnologist* 13 (3): 413-429.

HAMES, R. B. 1983. "The Settlement Pattern of a Yanomamo Population Bloc: a Behavioral Ecological Interpretation". In *Adaptive Responses of Native Amazonians* (R.B. Hames e W. T. Vickers, orgs.). New York: Academic Press. pp. 393-427.

HILL, J. D. 1983. *Wakuenai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*. Indiana University: Dissertação inédita de PhD.

______. 1986. Cosmology and Situation of Contact in the Upper Rio Negro Basin. Comunicação apresentada ao Simpósio: "Cosmology, Values and Situation of Contact", AAA Meetings-Philadelphia.

______. 1988. "Introduction. Myth and History". In *Rethinking History and Myth* (J.D. Hill, org.). Urbana: Illinois University Press. pp. 1-17.

HILL, J.D. (org). 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press.

HOLDRIDGE, D. 1933. Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima. *The Geographical Review* 23: 372-384.

JACOPIN, P. -Y. 1977. La Parole et la Différence ou de l'Entrée des Blancs dans la Mythologie des Indiens Yukuna. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 41: 5-19.

JOVITA, M. de L. 1948. *Roteiro Etnográfico (Catálogo e Síntese)*. Belém: Publicações da CBDL-1ª Divisão.

KRACKE, W. 1986. Death Comes as the White Man. The Conqueror in Kagwahiv Cosmology. Comunicação ao Simpósio: "Cosmology, Values and Situation of Contact", AAA Meetings-Philadelphia.

LEDERMAN, R. 1986. Changing Times in Mendi: Notes towards Writing Highland New Guinea History. *Ethnohistory* 33 (1): 1-30.

LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

______. 1973. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.

______. 1983. Histoire et Ethnologie. *Annales. E.S.C.* 38: 1217-1231.

LIZOT, J. 1975. *El Hombre de la Pantorilla Preñada y otros Mitos Yanõmami*. Caracas: Fundación La Salle.

______. 1976. *Le Cercle des Feux*. Paris: Editions du Seuil.

______. 1984a. Histoire, Organisation et Évolution du Peuplement Yanõmami. *L'Homme* 24 (2): 5-40.

______. 1984b. *Les Yanõmami Centraux*. Paris: Editions de l'EHESS (Cahiers de L'Homme, n. s., 22).

______. 1988. *Los Yanõmami*. In *Los Aborigenes de Venezuela. Etnologia Contemporánea* (J. Lizot, org.). Caracas: Fundación La Salle, Monte Avila Editores.

LOPES da SILVA, A. 1984. A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade. *Anuário Antropológico/82*. 200-214.

MELATTI, J. C. 1974. Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó. *Série Antropologia* 8. Brasília: Fundação Universidade de Brasília.

______. 1985. A Origem dos Brancos no Mito de *Shoma Wetsa*. *Anuário Antropológico/84*: 109-173.

MIGLIAZZA, E. C. 1972. *Yanomama Grammar and Intelligibility*. Indiana University: Dissertação inédita de PhD.

NEEL, J. V. *et. al.* 1970. Notes on the Effect of Measles and Measles Vaccine in a Virgin-Soil Population of South American Indians. *American Journal of Epidemiology* 91: 418-429.

NIMUENDAJÚ, C. 1981. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE.

PERRIN, M. 1986. The Myth in the Face of Change: an Anthropologist View. *Social Research* 52 (2): 309-321.

PETERS, J. H. 1973. *The Effect of Western Material Goods on the Social Structure of the Family among the Shirishana*. University of Michigan: Dissertação inédita de PhD.

PIAGET, J. 1983. *Le Structuralisme*. 8ª edição. Paris: Presses Universitaires de France.

RAMOS, A. R. 1979. Rumor: the Ideology of an Inter-Tribal Situation. *Antropológica* 51: 3-25.

______. 1985. Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Interétnicos. *Anuário Antropológico/84*: 95-108.

______. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed". In *Rethinking History and Myth* (J.D. Hill, org.). Urbana: University of Illinois Press. pp. 214-234.

RAMOS, A.R. *et al*. 1985. Yanomami em Tempo de Ouro. Relatório de Pesquisa. *Série Antropologia* 51. Brasília: Fundação Universidade de Brasília.

RAPPAPORT, J. 1980. Mesianismo y las Transformaciones de Simbolos Mesiánicos en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropologia* 23: 367-413.

______. 1985. History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1): 27-45.

RIBEIRO, D. 1982. *Os Índios e a Civilização*. 4ª edição. Petrópolis: Vozes.

RIVIÈRE, P. *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Presse.

ROSALDO, R. 1980. *Ilongot Head-Hunting 1883-1974: a Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.

SAFFIRIO, G. 1980. *Some Social and Economic Changes among the Yanomama of Northern Brazil (Roraima): a Comparison of "Forest" and "Highway" Villages*. University of Pittsburgh: Tese inédita de Mestrado.

SAHLINS, M. 1980. *Au Coeur des Sociétés. Raison Utilitaire et Raison Culturelle*. Paris: Gallimard.

______. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

______. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

SEEGER, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, A. e B. VIVEIROS DE CASTRO. 1979. Terras e Territórios Indigenas no Brasil. *Encontros com a Civlização Brasileira* 12: 101-109.

SHOUMATOFF, A. 1978. *The River Amazon*. San Francisco: Sierra Club Books.

SMITH, P. 1980. Positions du Mythe. *Le Temps de la Réflexion*: 61-81.

SMOLE, W.J. 1976. *The Yanoama Indians: A Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press.

SPERBER, D. 1973. *Le Structuralisme en Anthropologie*. Paris: Editions du Seuil (Points 46).

______. 1974. *Le Symbolisme en Général*. Paris: Hermann.

______. 1982. *Le Savoir des Anthropologues*. Paris: Hermann.

______. 1985. Anthropology and Psychology: Towards and Epidemiology of Representations. *Man* 20: 73-89.

TOWNSLEY, G. 1984. Gasoline Song: A Shamanic Chant of the Yaminahua, an Amazonian Group of the Peruvian Lowlands. *Cambridge Anthropology* 9 (2): 75-79.

TURNER, T. S. 1988. "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapo of central Brazil". In: *Rethinking History and Myth* (J.D. Hill, org.). Urbana: Illinois University Press. pp. 195-213.

VALERO, H. 1984. *Yo soy Napëyoma. Relato de uma Mujer Raptada por los Indigenas Yanomami*. Caracas: Fundación La Salle.

WHITTEN, N. E. 1978. Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist* 80 (4): 836-859.

WOLF, E. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

WRIGHT, R. e HILL J. D. 1986. History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33 (1): 3-54.

ZERRIES, O. 1974. *Mahekodotheri*. Munich: Klaus Renner Verlag.